

La méta-phénoménologie chez Levinas et Henry

Patricia CASTILLO

Université de Guanajuato

Les développements récents de la phénoménologie ont été marqués par l'adoption et les transformations de la pensée de Husserl, notamment dans la philosophie française contemporaine. Le « jeune » Levinas en est à l'origine, car il fut le premier traducteur des *Méditations Cartésiennes* et donc un des premiers à introduire la phénoménologie de Husserl en France. Sa lecture de ce texte essentiel, abordé non seulement dans sa dimension strictement husserlienne, mais également à partir de ses enjeux heideggériens, permet de mieux saisir la place, ainsi que les développements ultérieurs du concept d'altérité dans la pensée levinassienne. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas affirme que « l'apparaître de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité – c'est en cela que le présent travail, s'aventure au-delà de la phénoménologie »¹. Levinas reconnaît certes l'importance pour la philosophie occidentale de la pensée de Husserl, mais il considère que, dans ce type de pensée, la connaissance jouit d'un privilège exclusif à l'égard des autres formes d'existence. Levinas et Henry récusent tous deux la dimension strictement intellectualiste de la phénoménologie husserlienne, pour donner priorité à un geste phénoménologique radical. Cette dimension renvoie chez Henry à l'auto-affection, en tant qu'elle précède toute représentation et fonde tout rapport à l'autre. *L'essence de la manifestation* s'ouvre ainsi avec une citation de *Sein und Zeit*, laquelle indique la refondation que la pensée cartésienne entendait opérer en philosophie.

Cependant, si sous l'influence de Heidegger, on considérait que la philosophie devait interroger la quotidienneté du Dasein, de son existence dans le monde, on a donné un sens temporel à l'*Ego cogito*. Dans cette perspective, Henry amorce une critique contre les philosophies de la conscience :

L'idéalisme qui dérive du cartésianisme devra partir de la subjectivité : on demande à un individu existant (« sujet », « esprit », « raison », « personne ») la réponse à la question de l'être. Mais le cogito qui vient souffrir ces transformations inessentiels ne cesse pas, de cette façon, d'être un existant déterminé qui, comme tel, ne peut pas être tenu pour un fondement d'ordre ontologique.²

¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 2004, p. 281.

² Mario Lipsitz, « Ontología y fenomenología en Michel Henry », dans *Enfoques*, numéro 2, 2005, p. 149-158. C'est moi qui traduit.

Par conséquent, le premier acquis de la méta-phénoménologie³ sera dicté par des attitudes, lesquelles seront le désir, la douleur et la fatigue, pour nommer certaines des figures avec lesquelles Levinas commencera à indiquer ce qui, aux yeux de Husserl, serait une réduction à la sphère de propriété ; cependant, pour Levinas, les attitudes – qui représentent le soubassement de notre subjectivité – se trouvent déjà hors de cette réduction. La lecture de la cinquième Méditation cartésienne par Henry, et spécifiquement dans l'étude intitulée « Pathos-avec », inclut peut-être, de manière insoupçonnée, un point de rencontre avec Levinas. Nous voudrions montrer que, pour les deux philosophes, des questions sont apparues en marge des préceptes husserliens. À partir de celles-ci, nous poserons les questions suivantes : comment penser une refondation de la phénoménologie ? Est-il possible de faire de la phénoménologie « au-delà » ou « en-deçà » de ce que la pensée phénoménologique elle-même a établi comme horizon ? Par conséquent, le soubassement de la pensée philosophique se trouve-t-il hors de la pensée philosophique ? De cette manière, le présent article voudrait exposer succinctement les avancées de la phénoménologie française, afin de réexaminer la notion de « affectivité », comme condition de l'individuation, pour peut-être rendre possible le retour à la subjectivité.

1. Représentation et vie

Levinas remarque que l'intentionnalité, chez Husserl, ne peut pas être conçue comme une propriété simple de la conscience, mais qu'elle caractérise sa manière d'exister. L'intentionnalité exprime le fait que la conscience se dirige vers quelque chose qui n'est pas elle⁴ et il ajoute que, selon Husserl dans les *Ideen*, le sens ne se réduit pas à la représentation. Plus loin, quand Levinas aborde la conscience théorique husserlienne, il exprime des objections à l'égard de la caractérisation de la vie :

Dans sa philosophie (et c'est peut-être par là que nous aurons à nous en séparer), la connaissance, la représentation, n'est pas un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire. La théorie, la représentation, joue un rôle prépondérant dans la vie ; elle sert de base à toute la vie consciente ; elle est la forme de l'intentionnalité qui assure le fondement de toutes les autres. Le rôle que la représentation joue dans la conscience aura donc une répercussion sur le sens même de l'intuition. Là se trouve la raison du caractère intellectualiste propre à l'intuitivisme husserlien.⁵

³ Cf. César Moreno, « Enrañada extrañeza. Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología levinasiana », dans *Anthropos*, numéro 176, 1998, p. 80-84.

⁴ Cf. Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2001.

⁵ *Ibid.*, p. 86.

Ce « caractère intellectuel » de la perspective husserlienne sera extrêmement marqué dans la lecture lévinassienne, en mettant en avant la vraie portée de la description phénoménologique, par rapport à l'« expérience vécue ». Cela dégage une perspective semblable aux critiques que Heidegger adresse à l'idée selon laquelle la théorie est la manière d'être la plus originaire de l'être humain. Dans la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas affirme que Husserl n'atteint pas la vie elle-même, malgré l'impératif du « retour aux choses mêmes » :

Le grand apport de la théorie de l'intuition, à savoir, dégager un domaine irréductible à la théorie, situé dans le noyau même de l'existence concrète et son dimension temporelle, se trouve obscurci par la nécessité interne de la phénoménologie de se constituer en tant que science eidétique.⁶

De cette manière, le problème de la transcendance ne rejoint pas celui de la vie concrète. Nous pensons que la question de la manière d'être de l'existence humaine se rapporte directement à l'influence heideggérienne. La caractérisation du fait d'exister se trouverait déjà en dehors de la pensée phénoménologique puisqu'il ne semble pas concevoir l'existence comme une conscience théorique, mais comme la *Lebenswelt*.

Levinas, dans ses premiers écrits, insiste pour faire retour aux scènes préalables à l'*Ego cogito*, non seulement pour remarquer que lesdites scènes dépassent de beaucoup la subjectivité, mais également pour montrer que, au-delà de la caractérisation de Husserl, elles sont mises au même niveau que la vie théorique, affective, pratique et esthétique. Il admet aussi que Husserl questionne d'autres types d'intentionnalité, mais il insiste sur l'idée selon laquelle la phénoménologie ne tente pas d'aller *au-delà* de la représentation.

Bien que l'intuition se présente comme une notion très vaste, le philosophe ne préjuge en aucune manière de l'existence de son objet. En effet, nous ne devons pas oublier que l'intuition est, selon Husserl, un acte théorique et que les *Recherches Logiques* tiennent que les actes doivent être fondés sur une représentation. Cette question permet de poser un lien entre Levinas et Henry.

Henry, depuis les premières pages de *L'essence de la manifestation*, s'interroge sur l'intuition et le comment de tout acte intentionnel : « L'intuition est le fondement de toute assertion rationnelle. L'étude de la raison exige que ce fondement soit tiré au clair. »⁷ Mais où chercher le fondement de la pensée philosophique ? Henry pointe un premier paradoxe. Le *cogito* cartésien représente le premier élément de la science rationnelle, mais il lui importe de le dépasser.

⁶ Pedro Enrique García Ruiz, « Existencia y subjetividad. El joven Levinas y la fenomenología », dans *Lecturas levinasianas*, E. Cohen et S. Ravinovich (éd.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 369. C'est moi qui traduit.

⁷ Michel Henry, EM, p. 5.

De son côté, Heidegger, dans *Sein und Zeit*, pointe la même déficience dans sa lecture du *cogito* cartésien : c'est dans la facticité que l'on peut refonder l'ontologie. Au gré d'une analyse de la facticité, nous pourrions donc arriver à comprendre quel est le sens de l'être en général, en commençant à le découvrir au sein du *Dasein* qui, en tant qu'être-au-monde, est dévoilé dans ses possibilités les plus propres. Mais ces indices s'avèreront insuffisants pour Levinas et Henry. Il est conséquemment nécessaire de découvrir une couche ontologique qui aurait été, selon nous, manquée par Husserl et Heidegger, et laissant penser, toujours selon nous, que Henry aurait repris, à nouveaux frais, la question inhérente au *comment* de la vie intentionnelle.

2. Méta-phénoménologie

Dans ses premiers écrits, Levinas questionne la notion d'*intention*, pour pouvoir concevoir ce qu'il nommera plus tard une conscience non intentionnelle. Il ne faut pas oublier que, pour Levinas, l'usage du préfixe grec *metá* signifie un dépassement des limites établies par la présence. Dans *De l'existence à l'existant*, il affirme :

Être dans le monde, c'est être attaché aux choses. [...] La notion d'intention traduit de la façon la plus exacte cette relation. Mais il faut la prendre, non point au sens neutralisé et désincarné, dans lequel elle figure dans la philosophie médiévale et chez Husserl, mais dans son sens courant avec l'aiguillon du désir qui l'anime.⁸

Pour lui, le retour à un en-deçà de la théorisation implique de ne pas borner l'existence au souci, puisque pareil ontologisme serait un retour au naturalisme. Le désir et la jouissance font alors leur entrée dans la phénoménologie levinassienne comme une non-intention où la conscience est entendue comme sincérité. Pour Levinas, la conscience ne se limite pas à son immanence, notamment quand elle entend « désirer », « jouir », ou faire « siennes » les nourritures terrestres qui constituent selon lui le premier *metá* de l'*Ego cogito*:

Mais derrière le *cogito*, ou plutôt dans le fait que le *cogito* se ramène à « une chose qui pense », nous distinguons une situation qui précède la scission de l'être en un « dedans » et un « dehors ». La transcendance n'est pas la démarche fondamentale de l'aventure ontologique. Elle est fondée dans la non-transcendance de la position. L'« obscurité » des sentiments, loin d'être une simple négation de la clarté, atteste cet événement antérieur.⁹

Dans cet ordre d'idées, on peut trouver une autre coïncidence entre les deux penseurs. Si nous poursuivons la lecture de « Pathos-avec », on remarque que Henry envisage une sorte de situation de la subjectivité absolue :

⁸ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1998, p. 55-56.

⁹ *Ibid.*, p. 172.

[...] n'étant jamais vu parce qu'il n'est jamais dans un monde, parce qu'il ne se montre pas dans l'ek-stase de l'Être, parce qu'il n'est pas un phénomène au sens de la phénoménologie, au sens grec, le *hic* échappe du même coup à l'ensemble des catégories qui appartiennent à ce monde et reposent en lui. Par exemple à l'intentionnalité.¹⁰

Dans ce contexte, la vie intentionnelle, selon Henry, peut commencer avec l'expérience de l'altérité, mais paradoxalement cette expérience est aussi, au moins dans un premier temps, une expérience non intentionnelle. Dans les contenus des modalités concrètes de la vie, qui font la vie du soi, Henry pointe le problème majeur de l'enchaînement successif des intuitions qui permettent de rendre compte d'autrui. Ces contenus renvoient à l'affectivité comme la première source de la constitution, en un geste par ailleurs, selon lui, manqué par Husserl dans la prise en considération de l'analyse du solipsisme. Farad Khosrokhavar affirme :

Par la mise à nu des implications de l'analyse intentionnelle d'autrui chez Husserl, Henry dégage les apories d'une analyse perceptive fondée sur une conscience dirigée sur la phénoménalité du qui fausse la dissymétrie entre l'ego et l'alter et propose une vision non affective de ce rapport, qui en réifie le sens et en méconnaît la structure ontologique, avec ses mille nuances affectives.¹¹

En faisant l'hypothèse de cette différence de portée de l'ontologie chez Heidegger et Husserl, nous ne devons pas oublier que l'existence est révélée dans ses expériences les plus radicales : l'angoisse et l'ennui. De cette manière, Henry, en particulier, continuera à essayer de récupérer la radicalisation des expériences comme capables de dévoiler un caractère de ce qui est approprié. Toutefois, Henry, dans sa phénoménologie matérielle, met en place un nouveau commencement ignoré selon lui par Heidegger, mais sans doute entrevu et thématiqué par Levinas. Nous faisons ici allusion au *nous* de l'Antiquité grecque, mais compris comme un « voir ». De cette manière, Henry indique que ce qui donne sa matière aux *Stimmungen* heideggériennes serait cette substance phénoménologique invisible : « Celle-ci n'est pas rien mais un affect ou, pour mieux dire, ce qui rend possible toute affect, ultimement toute affection et ainsi toute chose. La substance phénoménologique qu'a en vue la phénoménologie matérielle, c'est l'immédiation pathétique [...]. »¹²

¹⁰ Michel Henry, « Pour une phénoménologie de la communauté », dans PM, p. 164.

¹¹ Cf. Khosrokhavar Farhad, « La scansion de l'intersubjectivité : Michel Henry et la problématique d'autrui », dans *Rue Descartes*, numéro 35, 2002, p. 63-75.

¹² *Ibid.*

3. *L'ici* comme un au-delà

Arrivé au terme de cette très brève contribution, nous pouvons tenter de répondre à nos questions initiales. À cet effet, opérons un retour vers Heidegger, par une référence à *De l'essence du fondement*, où il est déjà question de remettre en cause ce schéma, si nous estimons bien sûr superflus les « fondements » de tout phénomène. Pour Levinas, l'analyse intentionnelle continue certes de permettre la découverte d'horizons, mais il est nécessaire de penser, comme le fait Heidegger, le *pourquoi* de cette nécessité du sens. Certes, cela ne veut pas dire que Levinas a conduit la philosophie au scepticisme. Pour lui, c'est une référence directe à l'autre, qui ne pourra pas être réduit à ma subjectivité. Ainsi, dans ses premiers écrits, tels que *De l'existence à l'existant* et *Totalité et infini*, Levinas reprend l'idée d'une rupture de la structure de corrélation.

En parlant de la jouissance, Levinas reprend le thème de la corporéité et fait allusion au corps comme porteur de besoins. L'alimentation du corps est un aveu d'externalité, car le monde dans lequel nous vivons est et reste un conditionnement. Le corps tremble et tire vers le monde une pensée qui semble le contourner. Ainsi, chez Levinas, nous restons au niveau de la vie elle-même, comme l'un des extrêmes du *métà* : chez ce philosophe, le départ de toute aventure phénoménologique est en somme un principe d'individuation plutôt que d'identité. Tandis que, pour Henry, le principe d'individuation doit être éprouvé. Comment alors ne pas mentionner que, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry explicite, à la lumière de ses analyses de Maine de Biran, que sa philosophie est, en réalité et *ultimement*, une reconsidération du corps comme *métà* :

Parce que l'être incarné de l'homme, et non pas la conscience ou la pure subjectivité, est le fait originaire dont il faut, semble-t-il, partir, la recherche doit nécessairement sortir de la sphère de la subjectivité pour élaborer une problématique concernant le corps, et cette démarche ne doit plus nous apparaître comme contingente mais comme exigée par la nature même des choses.¹³

¹³ Michel Henry, PPC, p. 4.